Anno III. -- N. 4. Luglio-Agosto 1909.

La Cultura Filosofica

Diretta da F. DE SARLO

COSCIENZA — IO — ANIMA

A sentir certi scrittori, non dico filosofi, moderni, la coscienza non solamente si riduce a un epifenomeno inutile e inerte; ma è addirittura = o, è il nulla, che sarebbe quanto dire una parola a cui non corrisponde verun significato reale. Ed il bello si è che codesta dottrina, se tant'è che possa chiamarsi dottrina, sarebbe la conclusione ultima e suprema della *scienza*. Dove, se fosse lecito in così gravi argomenti fare un giochetto di parole, si potrebbe dire che infatti *scienza* è = *coscienza* — *co* (1); ossia la coscienza non ha potuto diventare scienza, se non al patto di perdere la testa, o, ciò che torna al medesimo, la scienza non ha potuto diventare quello che è, se non amputando il capo alla coscienza. Ma, lasciando lo scherzo, non sarebbe per avventura più ragionevole opporre a così strampalata teoria la tesi diametralmente contraria, cioè che la coscienza è tutto e che ciò che non è coscienza si riduce a un *intrafenomeno?* Che poi finalmente coinciderebbe col sistema filosofico del Fichte? L'esperienza, che dovrebbe essere l'unico principio della scienza, tanto se si prenda il termine *coscienza* nel senso, che io dico improprio, dell'avvertire sensato, quanto e più se prendasi nel senso d'un *sapere,* d'un sapere che è sapere d'un obbietto e insieme di se stesso, l'esperienza, dico, in ogni caso non sarebbe che una somma organata di atti di coscienza. Dove se ne vanno, tolta via ogni forma di coscienza, i colori, le qualità tattili, i suoni, gli odori, i sapori e così via? Dove se ne vanno i piaceri, i dolori, le appetizioni, gli atti volitivi, ecc. ecc.? E tolto via tuttociò, tolto via per di più ogni principio d'identità e di causalità, tolto il numero e le sue leggi, tolto lo spazio, il tempo e ogni giudizio

(1) *Co'* per capo, usato anche da Dante. *Inf.*, C. XX, v. 76.

appreziativo, quindi ogni buono, ogni bello, ogni vero, che cosa rimane dell'esperienza? Quello che rimane del famoso coltello senza manico, a cui mancava la lama (1). E allora la scienza? Potrà forse consolarsi coll'*hoc unum scio me nihil scire?* Ohimè! nemmeno questo magro conforto, questa miserabile *fiche de consolation,* le resterebbe, perchè con la coscienza è andato in fumo lo *scio.* Buio pesto, ecco quel che rimane.

Pertanto se, abolita la coscienza, tutto tutto assolutamente scompare, non parrebbe assai più giustificata quella che sopra ho chiamato tesi diametralmente contraria, cioè che la coscienza è tutto?

Una conclusione siffatta, non c'è dubbio nessuno, avrebbe a suo favore un complesso d'argomenti fortissimi, se in cambio d'un fuoco fatuo, d'una fosforescenza inerte, inutile, la coscienza è non solamente la luce unica, senza della quale ogni cosa rimarrebbesi nel buio caos dell'ignoto, ma è dippiù il luogo d'insidenza, a dir così, di se stessa e di tutto l'esistente.

E tuttavia noi non esitiamo a dire che anche questa tesi, la tesi dico che la coscienza è tutto, per quanto infinitamente più plausibile della contraria, è falsa alla sua volta.

Ma sebbene questa affermazione sorga dal fondo del pensiero con una forza grandissima, è ben difficile significare donde questa forza derivi, quale in altre parole sia l'argomento, il principio su cui si appoggia. E tanto più è difficile in quanto il principio, qual che si fosse, da cui dovrebbesi argomentare, con cui potrebbesi dimostrare, che la coscienza non è il tutto, che qualcosa bisogna ammettere oltre alla coscienza, in che altro potrebbe consistere, se non in una proposizione? Ora una proposizione, una massima, un principio, possono forse esistere fuori d'una coscienza?

A questo proposito mi viene alla mente un punto della dottrina platonica e della aristotelica, che, se non erro, ha molta attinenza colla presente questione.

Nessuno, credo, potrà mai mettere in dubbio che il genio di Platone fu quello che più d'ogni altro sentì e mise in luce l'elemento ideale dell'essere; e anche il discepolo suo, malgrado le differenze nel modo di concepirlo (differenze che si direbbe egli studiasse a più potere di mettere in rilievo, quasi temesse di vedere contestata la sua propria originalità) in fondo in fondo riconosce a quell'elemento (l'εἶδος, la μορφή) una supremazia assoluta! E nondimeno sia

(1) *Märchen aus der verkehrten Welt.*

l'uno sia l'altro sono costretti ad ammettere, di fronte alla splendida e infinitamente ricca luce delle essenze pure, un quasi direi nocciolo oscuro, un' incognita indeterminata e indeterminabile, senza della quale tutto il mondo ideale svanirebbe come una visione sognata. Codesto nocciolo oscuro è la realità. La quale per altro, notiamolo bene, presa da sè e isolata dall'elemento ideale, non è ancora realità; anzi è una nuda potenza, o quasi direi un nulla e solo congiunta coll'idea, colla forma, diventa realità. Platone arriva a dire che questo elemento (materia informe, potenza che solo può diventar ente reale se congiunta colla forma) non si può dimostrare, se non con un certo raziocinio bastardo.

Comunque siasi, a me qui non interessa di determinare, se pure è possibile, come Platone o Aristotile siensi ingegnati a distinguere e a provare la sussistenza o realità; bensì m'interessa di dimostrare quello che di sopra ho asserito, cioè che la sola coscienza non può essere il tutto, benchè possa dirsi la sede d'inerenza del tutto. Infatti se, come s'esprime Aristotile, *ἡ ἐπιστήμη ἔστι τὰ ἐπιστητά* il sapere è in certo modo lo scibile o meglio il saputo, non ne viene che possa darsi un conoscere senza un conoscente. Se la realità, disgiunta dall'idealità che la determina, è un relativo nulla, una *δύναμις* indeterminata e perciò impensabile, l'idea alla sua volta, quando non s' incarni nel reale, sarebbe una visione non veduta, un relativo nulla.

La coscienza, se nella sua relazione astratta verso l'oggetto, verso lo scibile, può apparire come un termine ideale alla sua volta, è d'altra parte — non bisogna dimenticarlo — un'attività, una forza. Ora la forza, l'attività, è appunto quel *complementum possibilitatis,* che, massime dopo la critica Kantiana, non si suol cercare più tra le determinazioni dell'essenza. Perciò vediamo tanti, che pure rifiutano il nome di materialisti, quando si tratti di cercare il subbietto o sostrato reale delle funzioni psichiche e quindi principalmente della coscienza, finire col riporlo in qualche parte dell'organismo; quasi la realtà della materia fosse evidente di luce meridiana, quasi la sussistenza o la sostanzialità del *sensibile* potesse essere più immediatamente certa di quella del *sentire*, pel quale solo il sensibile è sensibile. Ma se il sensibile anzitutto domanda un senziente (il quale non può risolversi daccapo in un sensibile, come non è difficile persuadersene considerando anche soltanto la unità ch'esso richiede) molto più questa esigenza vale del fatto di coscienza; il quale, quando altro non fosse, dalla virtualità dell'in-

finita ripercussione in sè medesimo risulta assolutamente inconciliabile con una qualsiasi molteplicità di parti.

Curiosa e strana, a dir poco, è a questo proposito la dottrina sostenuta nella sua logica dal Wundt (1); il quale, mentre concede al pensiero umano di completare la nostra conoscenza sperimentale della natura esterna col concetto metafisico di *sostanza* (che sarebbe il semplice attivo e permanente sostrato dei fenomeni materiali), gli nega questo diritto, quando trattisi di fatti psichici. E codesto perchè? Perchè gli oggetti dell'esperienza esterna sono relativi e ci fanno conoscere, non le cose, ma gli effetti delle cose sopra di noi, mentre l'oggetto dell'esperienza interna è dato immediatamente, è realtà immediata. Dottrina, ripeto, che ha davvero del singolare. Egli per es. insegna che la sostanza, se si concepisca come indipendente dalle condizioni della nostra percezione sensata, non è più la sostanza (2); che la sostanza contiene sempre e solamente la cosa (*das Ding*) quale è data nel nostro pensiero, non mai quale è in sè stessa (3).

Dove prima di tutto si deve notare, che con un certo scambietto qui a poche righe di distanza, le condizioni della percezione sensata (*die Bedingungen unserer sinnlichen Wahrnehmung*) sono scambiate col nostro pensiero (*unser Denken*). Due cose un pochino differenti tra di loro. Infatti è facile osservare che la percezione sensata è per natura sua relativa; non dà la conoscenza della cosa, ma solo delle modificazioni del percipiente; perciò prima d'arrivare all'obbiettività e tanto più alla sostanza della cosa sensibile (se tant'è che ci s'arrivi) ci sono de' passi parecchi da fare. All'incontro il *pensiero* o apprende l'oggetto suo quale è indipendentemente da esso, o nulla apprende, nulla conosce, nulla sa. Chi sospetta che il suo pensiero gli nasconda o gli travisi comechessia il vero stato delle cose, è scettico, d'uno scetticismo irreparabile, d'uno scetticismo che (secondo l'osservazione da me fatta in principio) non può nè anche conoscere e affermare se stesso.

È questa per mio avviso una verità fondamentale, su cui si regge tutta quanta l'epistemologia e sulla quale perciò stimo doveroso d'insistere ripetutamente (4), sia perchè in essa è contenuta l'in-

(1) *Logik*. I. Band. Erkenntnisslehre. V. Absch. 4. Cap.
(2) Pag. 494.
(3) Ibid.
(4) V. in proposito anche la mia memoria: *Sentire e conoscere* pubblicata nella *Cultura Filosofica*, fasc. gennaio-febbraio 1909; e altrove.

tima e genuina essenza del conoscere, sia perchè sembra — per non saprei quale infausta fatalità — che i più dei moderni filosofi, mentre pur l'accolgono inconsciamente e se ne servono in tutte le faccende della vita, la perdano affatto di vista quando si mettono a trattare *ex cathedra* del fatto conoscitivo. Dico che se ne giovano e la riconoscono inconsciamente nella vita, perchè chi sarà colui che affermi di sapere quanto costi il suo soprabito o quanti e quali libri ci sono in un certo scaffale e nel tempo stesso dubiti che e il costo del suo soprabito e la qualità e quantità dei libri contenuti in quello scaffale, a lui appariscono tali e tanti, ma in realtà, in sè possano esser tutt'altro? Chi sarà che dica: a me e a tutti i miei conoscenti pare che il cavallo abbia quattro gambe; ma se noi non fossimo nati, o fossimo tutti morti, o fossimo tutti fatti in altra maniera, esso potrebbe averne due sole, o otto o magari cento?

E. Kant dovette avere un poco del mago, perchè egli cavò fuori lo spauracchio, il vero babau del *Ding an sich* e con questo spaventò scolari e successori per parecchie generazioni. I quali se, in in cambio di chiudere gli occhi tremando, li avessero tenuti aperti, si sarebbero accorti che, nonchè essere inconoscibile la *cosa in sè,* era la sola cosa conosciuta. Sissignori! la sola cosa conosciuta; perchè, sia poco, sia molto quello che conosciamo è sempre un *Ding an sich.* E ogni disputa intorno a qualsiasi oggetto od argomento verte sempre sull'essere un dato *quid* in sè e davvero così o così fatto. Una disputa linguistica per es. riguarda una certa forma verbale d'una data lingua. Ebbene, quello che si cerca di conoscere che cos'è? Quella forma verbale per l'appunto, e se riusciamo a stabilire che è così o così, noi siamo riusciti a conoscere una *cosa in sè,* non già quello che semplicemente apparisce a noi. Sia un numero, sia un rapporto, sia il nome o l'ubicazione d'una città, sia l'autore d'un poema, sia la composizione chimica d'un liquido, sia la forma di cappellino che usavano le signore a Parigi nel 1832, ecc. ecc., il conoscere a cui aspiriamo è il conoscere la cosa quale è *in sè,* indipendentemente affatto dal pensarvi noi o non pensarvi, dal saperlo noi o non saperlo.

Con che sono ben lontano dal credere o dire che l'uomo possa tutto conoscere; soltanto affermo che non può credere e dire di conoscere, se il conosciuto non è in sè quale noi ce lo rappresentiamo. Anzi quando sia dimostrato che un certo *quid* è inaccessibile alla mente umana, quella dimostrazione stessa ci fa conoscere una *cosa in sè,* questa cioè che quel dato *quid* è a noi inconoscibile.

Ma lasciando per ora da parte la *cosa in sè* e tornando al concetto di sostanza, che il Wundt, come poc'anzi ho accennato, vuole applicabile bensì al mondo esteriore, ma non al subbietto conoscente, non possiamo non osservare quanto vi sia di singolare nel suo ragionamento.

« La scienza della natura, » egli scrive (1) « cominciò sempre col concetto sperimentale della cosa fornita di proprietà mutabili e sempre fu costretta a correggerlo di mano in mano, finchè riuscì al concetto metafisico d'una sostanza dotata di proprietà costanti, la quale è interamente sottratta alla nostra percezione, ma colla azione sua produce tutti i fenomeni dell'esperienza esterna. » Ed ecco il concetto della materia. « Ma sulle proprietà di questa (*ibid.*) potendosi fare diverse supposizioni, perciò il concetto della sostanza materiale ha un carattere ipotetico; siccome poi la materia per sè non è mai oggetto d'esperienza,.... non è mai possibile che una qualsiasi di tali ipotesi si consideri come il termine insorpassabile della indagine naturale, con che il concetto della sostanza materiale perderebbe interamente il carattere ipotetico. Oltre a ciò questo concetto domanda per suo complemento quello di causalità. »

Ma passando dall'esperienza esterna alla interna e cercando di risolvere il problema, se anche quì possa introdursi il concetto di sostanza, egli scrive: « Come la fisica nella formazione delle sue ipotesi intorno alla materia incominciò con astrarre intieramente dal fatto che gli oggetti dell'esperienza esterna non si possono da noi percepire se non per mezzo dei sensi e della nostra coscienza, così la psicologia empirica dovrebbe prima di tutto esaminare se, quand'essa considera tutte le nostre rappresentazioni e i nostri sentimenti come semplici fatti della percezione interna, sia necessitata ad ammettere dietro il contenuto di questa un substrato, di cui tutti i fenomeni della coscienza si debbano riguardare come effetti. »

« Ora c'è un fatto che indubbiamente trae seco questa necessità per la psicologia. Esso non consiste nella vuota (*inhaltslehre*) rappresentazione dell'*Io*, la quale non si saprebbe dire come possa obbligarci a lasciare indietro un substrato, che sia differente da essa medesima, sibbene in quella interna esperienza, che è condizione d'ogni collegamento di rappresentazioni, cioè nella riproduzione di

(1) *Ibid.*, pag. 485.

questa. Se una rappresentazione, dopo essere scomparsa dalla coscienza, può un'altra volta ricomparirvi, siamo necessitati a supporre un sostegno o subbietto permanente (*einen bleibenden Träger*) per tutte le nostre rappresentazioni (1). »

Ma di quì, stando all'A., si va al concetto d'una sostanza spirituale che stia in rapporto coll'organismo e « siccome la supposizione ingenua o sempliciona che voglia dirsi (*naive Annahme*) d'un mutuo influsso fisico tra due sostanze affatto differenti (*grundverschiedene*) fu trovata incapace di tanto, l'unica supposizione possibile che restava era questa, che i fatti spirituali e i corporei sieno manifestazioni differenti, ma tra di loro generalmente connesse, d'una medesima sostanza (2). » Di quì o l'ilozoismo o la dottrina delle monadi, ipotesi amendue che proseguite fino alle ultime conseguenze si risolvono in contraddizioni o s'avvolgono in un circolo senza uscita. Dimodochè il problema finalmente ridurrebbesi a questo, di « completare il concetto della sostanza materiale in guisa che lo rendesse acconcio a servire nel tempo stesso da base a' processi psichici (3). »

Cosicchè, volta e rivolta, la conclusione ultima a cui s'arriva è questa, che c'è un *pensare* e un *volere* (le due forme d'attività psichica, a cui il Wundt riduce tutti i fatti psichici), ma un pensante e volente non c'è.

Io spero che il lettore avrà raccolto da tutte queste citazioni quel costrutto che a me importa di mettere in rilievo, cioè che la negazione della sostanza *anima* in fondo in fondo s'appoggia a questo solo argomento: i corpi essere apparenze provocate in noi da qualcosa posto fuori di noi; dunque sotto quelle parvenze doverci essere qualche sostegno reale, indipendente da noi, la sostanza materia; ma i nostri stati interni, cioè le sensazioni, i sentimenti, piaceri e dolori e i desideri e le volizioni, non essere apparenze, sibbene realità immediate, dunque sotto di questi non c'è nulla, o, se qualche cosa c'è, è il nostro corpo.

Ma il nostro corpo, in quanto corpo, non è esso medesimo un apparente, un tutt'insieme d'apparenze? Dunque ammetteremo anche per esso, come per tutti gli altri corpi, una sostanza medesima, la realità materia. Sta bene, ma prima di tutto la percezione dei

(1) *Ibid.* pag. 486.
(2) *Ibid.* pag. 488.
(3) *Ibid.* pag. 489

corpi (così degli esterni come del corpo nostro) se consiste in sistemi di parvenze, bisognerà ci sia, oltre a quello che apparisce, anzi più necessariamente ancora, quello a cui l'apparente apparisce. Chè apparire e apparire a nessuno non può darsi *per la contradizion che nol consente.* Di più, l'intimo congiungimento di quel gruppo di parvenze corporee, che costituisce il corpo nostro, col subbietto cioè con quello a cui l'apparente apparisce, è indicato in molti modi. Io vedo per es. la mia mano e vedo quella dell' amico che mi siede accanto; ma se uno punga con uno spillo la mano dell' amico o punga la mia, la cosa è differentissima; nell' un caso vedo mano e spillo, nell' altro vedo mano e spillo e di più ho la sensazione della puntura. La mano dell'amico e la mia, in quanto veduta, sono apparenze a pari titolo e, in quanto apparenze richiedono uno a cui appariscano, ma col quale hanno soltanto questo rapporto, dell' apparirgli. Ma la sensazione della puntura è un' apparirgli? E quello a cui apparisce non ha con esso altra relazione che quella che ha la mano veduta con quello che la vede?

Per mezzo di questa e d' innumerevoli altre esperienze siffatte viene a determinarsi un sistema di parvenze corporee, che s' immedesimano in certo modo col subbietto a cui appariscono; è il corpo proprio del subbietto percipiente. Ma sì può questo corpo immedesimarlo del tutto col subbietto? Non può, a motivo della distinzione spaziale, la quale non permette che le sensazioni determinate da impressioni esterne si riferiscano alla sola parte stimolata (nel qual caso il subbietto dell' una sarebbe estraneo a quello delle altre); ma domanda necessariamente un ricevente unico per tutte. Nè per questa unicità potrebbe bastare un organo centrale, poichè, per quanto limitato e strettamente congiunto nelle sue parti, essendo pur sempre esteso, costituirebbe pur sempre un fascio di soggetti, non un soggetto unico. Lo diremo un punto? Ma un punto non è più corpo. Vi bisogna dunque un sostrato reale non corporeo. Lo diremo una monade? Ma che cosa si guadagnerà con questa parola? Essa non esprime in fondo che l'unità e impartibilità, esprime dunque soltanto l'esigenza di quello che si cerca. E perchè non lo chiameremmo anima? Ha forse questo vocabolo qualcosa che lo renda improprio a significare quell' intimo subbietto di tutti i fatti di cui abbiamo coscienza? e la coscienza dei fatti stessi non è essa un fatto alla sua volta? E potrebbe un fatto, un avvenimento, un processo sorgere e trapassare se non ci fosse un reale in cui avvenga e si compia?

Abbiamo parlato della moltiplicità inseparabile dal fenomeno spaziale; ma c'è di più la moltiplicità temporaria. Ciò che accade nel temqo *a* non può essere il medesimo (non dico eguale, ma sì medesimo, identico) con quello che accade nel tempo *b*. Anche per questa pluralità ci bisogna un'unità, a cui il vario si riporti. Ci bisogna dunque un non transeunte, un immanente, in cui il nuovo che sopraggiunge s'immedesimi via via col passato. Ora codesta medesimezza è data immediatamente, indubbiamente nell'atto stesso di coscienza, la quale *sè in sè rigira,* vale a dire è ad un tempo coscienza dell'oggetto e di se medesima. Nè ciò sarebbe possibile qualora l'una e l'altra cosa non avessero un sostrato comune in cui s'incentrassero. Dimodochè così la varietà temporaria, come la moltiplicità spaziale si fondamentano sopra un ente che permane identico a se stesso. Sicchè l'*Io,* che il sig. Wundt dice un concetto vuoto di contenenza (*eine inhaltslehre Vorstellung*) è in cambio la forma, nella quale il subbietto, che sia senziente e conoscente, apprende immediatamente la propria medesimezza, l'unità impartibile, che sta sotto alla ricchezza talvolta grandissima dei fatti che in essa si appuntano. L'*Io* attribuisce a se stesso tutti gli atti e stati, che la coscienza attesta e che senza la consapevolezza di questa identità resterebbero tra loro disgiunti e costituirebbero in ogni caso una pluralità. Il che val quanto dire che l'*Io* è, non la sostanza psichica, ma l'apprensione di questa in quanto si rivela come fondamento identico e permanente del molteplice e transitorio apparire. Onde anche si può dire che l'*Io* è la base e il marchio della personalità.

Padova, 18 luglio 1909.

F. Bonatelli.

CONDIZIONI D'ABBONAMENTO

Per un anno in Italia . . . . . L. 8

» all'Estero . . . . . » 12

Abbonamento Anticipato.

Un fascicolo separato Lire Due.